

Diskussion zum Beitrag: Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht (Troeltsch, Ernst)

Tönnies, Ferdinand; Weber, Max; Simmel, Georg; Buber; Kantorowicz; Troeltsch, Ernst

Veröffentlichungsversion / Published Version

Diskussionsprotokoll / discussion protocol

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Tönnies, F., Weber, M., Simmel, G., Buber, Kantorowicz, & Troeltsch, E. (1969). Diskussion zum Beitrag: Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht (Troeltsch, Ernst). In *Verhandlungen des 1. Deutschen Soziologentages vom 19. bis 22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main* (S. 192-214). Frankfurt am Main: Sauer u. Auvermann. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-405873>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

den. So steht auch das profane Naturrecht der Neuzeit und der liberale Idealismus mutatis mutandis in denselben Kämpfen und Schwierigkeiten wie die alte stoisch-christliche Idee.

Vorsitzender: Meine Damen und Herren, ich lasse zunächst eine Pause von 5 Minuten eintreten und bitte die Redner, sich zur Diskussion hier zu melden.

(Pause).

Das Wort hat Herr Professor Tönnies.

Professor Dr. Tönnies:

Hochgeehrte Damen und Herren! Ich glaube, wir alle verhalten uns zu den Darlegungen des Herrn Professors Troeltsch im wesentlichen empfangend, denn es ist sehr unwahrscheinlich, daß irgend einer hier zugegen ist, der sich an gelehrter Kenntnis und tiefer Durchdringung der in Betracht kommenden Lehren, ebenso an Beherrschung, insbesondere der Kirchengeschichte mit ihm messen oder vergleichen kann. Ebenso stehe auch ich dazu, daß ich nicht im entferntesten daran denke, in dieser Beziehung mit ihm zu wetteifern, und ich kann also nur in der Hauptsache mich als Lernender in dieser Hinsicht bezeichnen. Es trifft sich aber, daß ich selber mich intensiv, wenn auch wesentlich vor vielen Jahren, mit dem neueren philosophischen Naturrecht, mit dem rationalistischen Naturrecht, insbesondere mit der großen und epochemachenden Lehre des Thomas Hobbes beschäftigt habe, und daß ich von da aus im Zusammenhang mit weitergehenden soziologischen Studien vielfach dasselbe Problem ins Auge gefaßt habe, das uns hier dargestellt worden ist. Es liegt auf der Hand, daß dieses Problem auch von besonderer Wichtigkeit ist im Zusammenhang von demjenigen, was gestern hier erörtert wurde und an dem niemand, der denkend die letzten 30 Jahre durchlebt hat, vorübergehen konnte, nämlich dem Problem, das durch die Worte »historischer Materialismus« oder »materialistische Geschichtsauffassung« bezeichnet ist. Ich mache keinen Hehl daraus, daß ich für meine Person dieser Auffassung sehr nahestehe, daß ich, ohne mich irgendwie darum zu kümmern, was etwa Marx oder Engels oder irgend ein Nachfolger in dieser Beziehung gesagt hat — meine Ansicht mag damit übereinstimmen oder nicht —, auf Grund teils der Anregungen, die in der Tat auch für mich darin enthalten gewesen sind, teils aber auch auf Grund eigener Beschäftigung mit diesen Dingen, mit den Tatsachen der Wirklichkeit und der Geschichte, zu einer Auffassung gekommen bin, die sich wenigstens wohl nahe mit dem berührt, was vielleicht als der rationelle Kern jener materialistischen Ansicht bezeichnet werden kann. In diesem Sinne glaube und behaupte ich nun, daß diejenigen Lehren, insbesondere diejenigen, die soziale Ideale ausprägen, in gewissem Sinne als Reflexe betrachtet werden müssen, als Ausstrahlungen eines tiefer liegenden Wollens, das im letzten Grunde auf den natürlichen menschlichen Trieben beruht und das nun mehr oder minder sich dahin entwickelt, auch in den Ideen, insbesondere eben in den Idealen sich auszuprägen und zu versuchen, eben durch diese Ausprägung in seinem Sinne zu wirken. Ich betrachte in diesem Lichte wesentlich auch die Rechts- und Staatstheorien und daher auch das Naturrecht und im Zusammenhang

damit die für das menschliche Gemüt so bedeutungsvollen, daher für die menschliche Geschichte so ungemein tief wirkenden religiösen Glaubensvorstellungen und -Sätze. Ich meine nun, daß die hier erörterte Frage ein etwas anderes Gesicht bekommt, wenn man sie in diesem Lichte betrachtet, daß nämlich aus verschiedenen Zuständen darin wurzelnder verschiedener menschlicher Individualitäten in ihren Gefühlen und Stimmungen und insbesondere aus daraus hervorgehenden verschiedenartigen Bestrebungen mit Notwendigkeit verschiedene Lehren dieser Art sich ergeben, mehr oder minder religiös gefärbte, mehr oder minder wissenschaftlich gefärbte, innerhalb der Religion mehr oder minder kirchlich, mehr oder minder sektarisch gefärbte, und, um konkreter zu sprechen, daß also insbesondere, was die ganze neue christliche Entwicklungsgeschichte betrifft, d. h. die Zeit, die wir als Mittelalter und Neuzeit begreifen, daß es sich da im wesentlichen immer handelt um die Entwicklung der Zustände, und folglich um die Entwicklung der Gedanken, aus einem agrarischen Zustand zu einem städtisch kommerziellen industriellen. Daß nun aber diese wesentliche und Hauptentwicklung ganz bedeutsam modifiziert wird, wie in jeder Hinsicht, so auch in dieser Hinsicht durch die Tatsache, daß eben diese ganze neue Entwicklung — Mittelalter und Neuzeit — im Altertum beruht, aus dem Altertum hervorgeht, durch das Altertum geschwängert ist, daß dieselbe insbesondere immer sich als Fortsetzung des Altertums gefühlt hat und insbesondere natürlich die Christen als die Fortsetzer der Christen, die eben im alten römischen Reich emporgekommen waren, und die dann innerhalb des römischen Reichs es durchgesetzt hatten, das Christentum zur Staatsreligion zu erheben; ich sage, durch diese Tatsache ist das ganze Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Lehre tief modifiziert worden. Das ganze Mittelalter hat sich ja noch als im römischen Reiche lebend, im vierten Weltreiche, im letzten Weltreiche lebend betrachtet, und es war gleichzeitig noch davon überzeugt, wie die Christen es im wirklichen alten römischen Reiche waren, daß es mit diesem Reich zu Ende gehe und daß mit diesem Reiche überhaupt die Herrlichkeit der Welt zu Ende sei, daß dann eben der Herr wieder kommen werde und das Tausendjährige Reich beginnen werde.

Ich meine, nun hat sich allerdings durch den Wechsel des Schauplatzes und insbesondere dadurch, daß aus einer hochentwickelten, kommerziell, industriell, ethisch entwickelten Gesellschaft, wie sie im alten Rom und seinen Dependenz vorlag, ihr Gegenteil wurde, daß sich diese verwandelte in eine relativ primitive, in eine wesentlich agrarisch feudale Gesellschaft, es hat sich daraus notwendig eine veränderte Stellung der christlichen Lehre und ein verändertes Verhältnis zwischen der christlichen Lehre und den wirklichen Gefühlen der Menschen entwickeln müssen, und ich meine, daß das in der Hauptsache so geschehen ist, daß, während das Christentum im Altertum noch t r o t z der Kirchenbildung in gewissem Maße auf dem altchristlichen Standpunkte verharrte, nämlich auf dem Standpunkte, daß die Welt und ihr Staat durchaus verweltlicht, daß sie des Teufels sei und negiert werden müßte, und daß es eben nur die civitas dei sei, die ein Recht auf Existenz habe, die sich aber mit der Welt abfinden müsse, die mit diesem relativen Naturrecht, wie Herr Prof. Troeltsch es vortrefflich erörtert hat, wie es in der Stoa ausgebildet und vom Christentum übernommen wurde, sich abfinden müsse. Ich meine, die

alte Kirche vertrat den Standpunkt, daß die Kirche gleichsam als ein Fremdling in dieser feindlichen Welt sich bewege, noch nach Möglichkeit radikal, sie erklärte, *Ecclesia jam nunc regnum Dei est*, sagt Augustin, die Kirche ist schon jetzt das Reich Gottes, im Gegensatz zu den Ketzern, zu den Sektierern, die das Reich Gottes glaubten aufzurichten zu sollen innerhalb dieser Welt. Gewiß, während die Kirche alle Ursache hatte, diese in Sünde versunkene antike Welt, die zum Verderben reif war, gänzlich zu verwerfen, während sie im Mittelalter daran festhalten mußte, so war es doch nicht zu vermeiden, daß eine viel tiefere Anpassung, eine viel innigere Verbindung mit der Welt innerhalb des Mittelalters vor sich ging, wo diese einfachen agrarischen Zustände immerhin noch viel näher der Einfalt und Frömmigkeit des Christen blieben, Zustände, die noch nicht so weit von den kommunistischen Ursprüngen entfernt, ja die im ganzen Agrarkommunismus verwirklicht waren, so daß die in der antiken Welt vollkommen utopischen Ideale, daß kein Zins genommen werden solle, insofern sich verwirklichen konnten, als ein Bedürfnis des Kreditverkehrs gering entwickelt war, und es in der Tat nur einen Konsumtivkredit gab, den man mit Recht aus agrarischen Gründen bekämpfen konnte, so, meine ich aber und auch eben aus dieser absoluten Verwerfung der Welt, die schon infolge der Verstaatlichung der Kirche nicht mehr so absolut war, doch in der modernen mittelalterlichen Welt eine viel entschiedenere Bejahung mindestens mußte gelten lassen, konnte ja sogar eine heilige Weltordnung sich entwickeln, die tatsächlich in hohem Maße geltend gemacht wurde, so daß innerhalb der Publizistik sich immer die zwei Schulen nebeneinander befanden, von denen die eine, wie z. B. Gregor VII. absoluten kirchlichen Radikalismus geltend machte, wonach die Kirche heilig ist, der Staat aber des Teufels und ist nur insofern zu dulden, als er sich der Kirche unterordnet — neben dieser Lehre hat sich immer die andere bewegt, die ein Nebeneinanderleben, ein Nebeneinanderbestehen der zwei Schwerter vertrat, die also die Göttlichkeit auch der weltlichen Gewalt behauptete, was im Sinne der alten Kirche eine große Ketzerei war, und doch z. B. beim heiligen Thomas sich ausgeprägt findet.

Dann konnte sich schon im Mittelalter wie bei Marsilius von Padua eine andere Lehre entwickeln, daß in der Tat die Kirche eine Institution sei, die höchstens indirekt göttlich sei, wie die weltliche auch, daß eben im Volk, im Willen der Menschen die eigentliche Wurzel liege. Und diese Lehre steht zugleich zusehends immer mehr und in immer deutlicherer Weise im Gegensatz zu dieser in den agrarisch feudalen Verhältnissen wurzelnden Heiligung der bestehenden Feudalordnungen, insbesondere des Kaisertums und seines Rechts, als die allmählich unter schweren Hemmungen sich entwickelnde bürgerliche Lehre. Und dieser bürgerliche Charakter ist, meine ich, dem Naturrecht der Sekte und dem rationalistischen Naturrecht gemeinsam. Sie beide sind in gewissem Sinne also von Anfang an rebellisch; sie sind von Anfang an rebellisch, insofern sie gegen diese bestehenden weltlichen Gewalten und mehr und mehr eben auch gegen die Kirche revoltieren. Nun meine ich aber, die Verwandtschaft der sektiererischen Religion, des sektiererischen Christentums, mit andern Worten der Ketzerei mit dem Rationalismus liegt hier an diesem Punkte wie übrigens an manchen anderen. Sie verwerfen die Kirche, sie sind der Kirche entgegen, sie sind auch damit der geistig theologischen Heiligung

der weltlichen Gewalt entgegen. Sie sind nun mehr oder minder — die Sekten minder, der Rationalismus in der allerentschiedensten Weise — beflissen, alle weltlichen Ordnungen lediglich zu begründen auf ihre Zweckmäßigkeit und ihre Nützlichkeit, also auf die Bedürfnisse der Individuen, und das ist eben die bürgerliche Richtung, die sich mitten in dem Idealismus des Bürgertums selber und aus ihm heraus entwickelt. Die Gegensätze sind hier ja so mannigfach. Die Anschauung, daß die bestehenden Ordnungen, die bestehenden Gesetze und Rechte eine übernatürliche Heiligung haben, ist zugleich eine tief volkstümliche. Die Ehrfurcht vor der Obrigkeit, die also vom Evangelium gelehrt wird, ist eine Idee, die insbesondere dem Bauer in Fleisch und Blut lebt. Er sieht eben den in der Natur gegebenen Unterschied als einen von Gott gegebenen an, den Unterschied zwischen den höheren Ständen und den ganz niedrigen, den Unterschied zwischen König und Untertan. Demgegenüber aber steht der Bürger von vornherein, auch schon durch die vorstaatliche Verfassung, auch durch die städtische Verfassung des Mittelalters, auf einem ganz anderen Standpunkt. Er hat von vornherein das Bewußtsein: diese Stadt und ihr Recht, das ist meine Hütte, die habe ich geschaffen, und daher hat sogar das Naturrecht des Althusius, das uns Gierke wieder aufgedeckt hat, woran er die ganze Entwicklung des Naturrechts angeknüpft hat, daher hat, meine ich, sogar das Naturrecht des Althusius trotz seiner theologisch-calvinistischen Form im Grunde einen bürgerlich rationalistischen Charakter.

Der große Unterschied, der sich dann aber doch entwickelt auch innerhalb dieses bürgerlichen Naturrechts, ist, meine ich, allerdings in einem gewissen Zusammenhang mit dem so viel entschiedeneren atheologischen und antitheologischen Charakter des Rationalismus, er ist in der Hauptsache der, daß das calvinistische und zugleich ständische Naturrecht — und das ist das charakteristische, daß das Bürgertum sich darin behauptet, wie dann andererseits auch der adelige Stand diese calvinistische Tendenz hat, die genau ähnliche Theorien hervorbringt, wie sie in Schottland entwickelt sind — da war es sowohl das Bürgertum als der feudale Adel, die sich behaupten wollten gegenüber der wachsenden Zentralisierung der Staatsgewalt.

Diese verschiedenen Tendenzen und Richtungen berühren sich hier. Ich meine aber, was ihn noch unterscheidet von dem radikal rationalistischen Naturrecht, das in seinem Schoße auch wieder verschiedene Tendenzen trägt, was ihn aber in der Hauptsache unterscheidet, ist dies, daß jene noch die Verbindung, die Gemeinschaft, den Staat als etwas seinem Wesen nach Wirkliches und etwas seinem Wesen nach dem Individuum überlegenes, es tragendes, es nährendes, es notwendig bedingendes, wesentlich Organisches betrachten und empfinden, während das rationalistische Naturrecht nicht ohne den Einfluß der gesamten mechanistischen Philosophie, die im 17. Jahrhundert mit der Entwicklung der modernen Physik sich anbahnte, davon ausgeht: nur das Individuum ist wirklich, alles andere sind nur Namen für gewisse, nur eingebilddete, nur gemachte Verbindungen, die eben nur in unserer Vorstellung existieren, und folglich haben sie überhaupt keinen weiteren Lebenszweck, als daß sie den Zwecken der Individuen dienen. Sie sind also wesentlich fiktiv, der Staat ist ein Gedankending, darauf kommt es hinaus, er ist aber auch andererseits das einzige, was wir bedürfen. Denn was wir bedürfen, ist weiter nichts, als Schutz

des natürlichen Rechts, sei es nun, daß das natürliche Recht mit seiner Eigentumsordnung insbesondere gedacht wird als schon vor der Stiftung des Staates existierend, daß der Staat nur hinzuzukommen braucht und nun eben diese Ordnung bestärken, betätigen und erhalten soll; oder daß gedacht wird: nein, der Staat wird eben geschaffen, um diese Ordnungen überhaupt zu machen, das Eigentum ist erst vorhanden damit, daß der Staat ist. Der Staat aber ist die allererste Notwendigkeit, weil ohne den Staat — wie das Hobbes in klassischen Formen ausführt — weil ohne den Staat ja alle Individuen Wilde sind und homo homini lupus ist: der eine frißt den andern auf. Also der Staat ist eine traurige Notwendigkeit, ein notwendiges Uebel.

(Der Redner wird durch den Vorsitzenden unterbrochen). Ich muß hier aufhören, ich bitte um Entschuldigung, wenn ich zu weitläufig geworden bin.

Vorsitzender: Das Wort hat Herr Professor Weber.

Professor Dr. Max Weber, Heidelberg:

Verehrte Anwesende! Ich möchte Einiges sagen zu dem, was Herr Professor Tönnies ausgeführt hat. Er hat sich auf dem Gebiet, über das wir sprechen, in immerhin weitgehendem Maße als Anhänger der ökonomischen Geschichtsdeutung, wie wir statt materialistische Geschichtsauffassung sagen wollen, bekannt. Man wird seine Auffassung doch wohl im ganzen dahin resumieren können, mit einem modernen, oft gebrauchten aber innerlich nicht ganz klaren Ausdruck, daß diejenigen religiösen Gegensätzlichkeiten, von denen hier die Rede gewesen ist in dem Vortrag, den wir hörten, »Exponenten« irgendwelcher ökonomischer Gegensätze gewesen seien. Nun, meine Herren, es kann auch nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß die ökonomischen Verhältnisse, wie überall, so auch hier, weit eingreifen, und in seinen bekannten Arbeiten hat mein Kollege und Freund Troeltsch auch in der nachdrücklichsten Weise auf die ökonomischen Beziehungen und Bedingungen der Entwicklung religiöser Spezifika hingewiesen. Aber man darf sich diese Entwicklung nicht so ganz einfach denken. Ich glaube, vielleicht in letzter Linie mit Tönnies vielfach einig zu sein; aber bei dem, was er gesagt hat, lag doch in einigen seiner Bemerkungen ein Versuch, einer allzu gradlinigen Konstruktion.

Professor Dr. Tönnies: Vorläufig!

Professor Dr. Max Weber: Er hat insbesondere, wenn ich ihn recht verstanden habe, die Verwandtschaft der Sekten-Religiosität mit der Stadt betont. Nun, meine Herren, die erste spezifische Sekte, die Mustersekte sozusagen, der alle späteren eigentlichen Sekten in der Struktur entsprechen, die Sekte der Donatisten im Altertum, ist auf rein agrarischem Boden entstanden. Das Charakteristikum dieser Sekte, wie jeder Sekte, trat darin zutage, daß sie sich nicht damit begnügt, daß die christliche Kirche eine Art von Fideikommiß-Stiftung der Gnade sei, gleichgültig, welcher Mensch diese Gnade im Sakrament spendet, gleichgültig also, ob der Priester würdig ist oder nicht: er spendet eben magische Wunderwirkungen, über welche seine Anstalt verfügt, die ganz unabhängig davon sind, welcher Wert ihm als Individuum innewohnt. Hiergegen wendet sich der Donatismus und verlangt, daß der Priester, wenn er als Priester von seiner Gemeinde anerkannt werden soll, auch in seinem Wandel, in seiner Persönlichkeit eine Verkörperung voller religiöser Qualifikation sei. Eine »Sekte

ist — wenn man sie von einer »Kirche« begrifflich scheiden will — eben nicht, wie diese, eine Anstalt, sondern eine Gemeinschaft von religiös Qualifizierten, sie ist die allen zum Heil berufene und nur diese umfassende Gemeinde, die als unsichtbare Kirche, auch in den Gedanken Luthers und Calvins, existiert, aber nun hier, bei der Sekte, ins sichtbare übersetzt wird.

Alles, was später an Sekten entstanden ist, knüpft in den entscheidenden Punkten, in dem Verlangen der Reinheit, der *ecclesia pura*, der Gemeinschaft nur von solchen Gliedern, die nach Art der ihres Wandels und ihrer Lebensformen nicht offensichtlich die Zeichen der göttlichen Verwerfung an sich tragen, daran an — während dagegen die Kirchen ihr Licht scheinen lassen über Gerechte und Ungerechte, nach der calvinistischen und der katholischen so gut wie nach der lutherischen Lehre, denn z. B. auch nach der calvinistischen Lehre mit ihrem Prädestinationsglauben ist es Aufgabe der Kirche, auch die unwiderruflich von Ewigkeit her Verdammten äußerlich unter ihre Fuchtel zu zwingen, — zu Gottes Ruhme. Jene »Sekten«-form der Gemeinschaftsbildung aber findet sich, wie gesagt, zum erstenmal außerhalb der Städte.

Nun, wie steht es denn außerhalb des Altertums? Da hat Professor Tönnies die Einfachheit der Zustände des agrarischen Mittelalters verantwortlich gemacht für die Art der Entwicklung des mittelalterlichen Christentums und hat hervorgehoben, daß auf dem Boden der Städte die Kirchenauffassung — ich vereinfache das, was er gesagt hat, wohl mit seiner Zustimmung etwas, ohne es, glaube ich, zu verfälschen — durchlöchert wurde, teils zugunsten eines rein weltlichen oder wenigstens zur reinen Weltlichkeit sich entwickelnden Rationalismus, teils zugunsten des Sektenprinzips. Demgegenüber ist doch festzustellen, daß die Machtstellung des Papsttums grade, und keineswegs nur politisch, auf den Städten ruhte. Im Gegensatz zu den Feudalgewalten standen die Städte Italiens zum Papst. Die Zünfte Italiens waren das katholischste, was es überhaupt gegeben hat in der Zeit der großen Kämpfe. Der heilige Thomas und die Bettelorden waren gar nicht möglich auf einem anderen Boden als auf dem der Städte, denn gerade weil sie vom Bettel leben, können sie nicht von Bauern leben, der den Bettler zur Türe hinausweist.

Professor Dr. Tönnies: Sie revoltierten gegen den Benediktinerorden.

Professor Dr. Max Weber: Gewiß, aber vom Boden der Städte aus. Der hochgespannteste Kirchengedanke sowohl wie der Sektengedanke, alle beiden höchsten Formen der Religiosität, sind erst auf dem Boden der Städte im Mittelalter . . .

Professor Dr. Tönnies (den Redner unterbrechend): Die Franziskaner haben sehr bedeutende Beziehungen zu den Sekten!

Professor Dr. Max Weber: Zweifellos, das ist gar keine Frage; aber die Dominikaner nicht, und ich konstatiere hier ja lediglich, daß überhaupt die volle, auch grade die kirchliche, Christianisierung des Mittelalters erst durchgeführt worden ist, nachdem es Städte gab, und daß sowohl die Form der Kirche und ihres Naturrechts wie die Form der Sekte und des ihrigen ihre Blüte erst auf dem Boden der Städte gefunden haben. Ich würde also nicht zugeben, daß hier eine prinzipielle Unterscheidung zu machen sei. Ich würde das auch für später nicht zugeben. Es ist unendlich oft der Gedanke vertreten

worden, daß der Protestantismus eigentlich die Form sei, in der sich die christliche Religiosität der modernen Geldwirtschaft angepaßt habe. Ganz ebenso, wie man sich eingebildet hat, daß die Rezeption des römischen Rechts erst durch moderne geldwirtschaftliche Verhältnisse herbeigeführt worden wäre. (Zwischenruf). Es steht felsenfest demgegenüber, daß ausnahmslos alle spezifisch kapitalistischen Rechtsformen der modernen Zeit mittelalterlichen, zum großen Teil direkt germanischen, Ursprungs und dem römischen Rechte völlig unbekannt sind, und es steht ferner fest, daß die Reformation erstmalig von Gegenden aus in Bewegung gesetzt worden ist, die in ökonomischer Beziehung hinter Italien, hinter Florenz usw. unendlich weit zurückstanden. Auch alle Sekten, auch die täuferischen Sekten z. B. haben sich grade auf dem Boden z. B. von Friesland und auf agrarischem Boden besonders gut entwickelt. Sie werden ja gleich sehen, wie weit trotzdem wir beide übereinstimmen. Nur das — und das werden Sie vielleicht auch gar nicht bestreiten, was ich dagegen sage — nur das wende ich ja ein: es darf nicht dem nachgegeben werden, der Ansicht, die immerhin indirekt und wohl gegen Ihre Absicht aus Ihren Worten geschlossen werden könnte, als ob man die religiöse Entwicklung als Reflex von irgend etwas anderem, von irgendwelchen ökonomischen Situationen betrachten könnte. Das ist meiner Meinung nach unbedingt nicht der Fall. Will man sich klar machen, wie sich ökonomische und wie sich religiöse Dinge zu einander verhalten, so wird man etwa an folgendes erinnern dürfen.

Wie sich Herr Professor Tönnies erinnern wird, war in Schottland und ebenso auch in Frankreich der Adel — in Schottland ganz, in Frankreich hervorragend — der Führer der calvinistisch-hugenottischen Revolte. Und so ist es überall. Die Kirchenspaltung geht senkrecht und vertikal durch die Ständeschichtung der Zeit des 16. Jahrhunderts hindurch, sie umfaßt Personen von den obersten bis zu den untersten Schichten der Bevölkerung hinab. Aber im weiteren Verlauf der Entwicklung ändert sich das. Es ist ganz gewiß kein Zufall und hat selbstverständlich auch ökonomische Gründe, daß der schottische Adel in den Schoß der Episkopalkirche zurückgekehrt ist, und daß umgekehrt das schottische Bürgertum in die schottische Freikirche ausgemündet ist. Es ist kein Zufall, daß der französische Adel je länger je mehr die Fahne des Hugenottismus verließ, und daß das, was an Hugenottismus in Frankreich weiter verblieb, zunehmend bürgerlichen Charakters war. Aber auch das ist nicht so zu verstehen, daß das Bürgertum, als solches, aus ökonomischen Gründen, aus sich die betreffende Religiosität entwickelt habe. Umgekehrt! Das Bürgertum, das in Schottland geprägt wurde, hat z. B. John Keats als ein Produkt der dortigen Kirchenmänner bezeichnet. Und für Frankreich hat z. B. Voltaire das Richtige recht gut gewußt. Kurzum, auch hierin wäre es gänzlich irrig — und nur dagegen wende ich mich —, wollte man eine einseitig ökonomische Deutung geben, auch nur in dem Sinne, daß das Oekonomische Hauptursache sei, oder gar: daß es sich nur um Reflexe des Oekonomischen oder Derartigen handle.

Nun möchte ich zu dem Vortrag von Professor Troeltsch noch einiges direkt sagen.

Zunächst die verschiedenen Typen, die er uns vorgeführt hat. Von denen muß man sich nun gegenwärtig halten, das versteht sich eigentlich von selbst, daß sie sich gegenseitig in hohem Maße durch-

dringen. So ist z. B. der Calvinismus eine Kirche, die eigentlich kraft ihrer dogmatischen Unterlagen auf die Dauer keine Kirche bleiben kann. Denn wenn durch ein Dekret Gottes vor Erschaffung der Welt für alle Zukunft der eine Mensch zur Hölle, der andere zum Himmel bestimmt war, so mußte man eigentlich schließlich zu der Frage kommen, die Calvin selbst ablehnt: ob man dem Menschen denn nicht es ansehen könne, wozu er bestimmt war, ob er so oder so prädestiniert ist? Und es mußte ferner die Vorstellung erweckt werden: wozu der Eingriff der Staatsgewalt und kirchlichen Disziplin? die helfen ja dem Menschen, der zur Hölle verurteilt ist, absolut gar nichts. Gott hat den Menschen vor so und so viel tausend Jahren, gleichviel was er tut und was er ist, dazu bestimmt: er kommt zur Hölle und wird verbrannt, da ist nichts zu machen. Wozu also irgend welche Apparate, wie sie die Kirche im Gegensatz zur Sekte besitzt, überhaupt in Bewegung setzen! Das ist in der Tat — ich vereinfache die Dinge wieder — vielfach eingetreten und die kolossale Expansion des am Prädestinationsglauben hängenden Baptismus in England, der ein starker Träger der Cromwell'schen Bewegung ist, und ebenso der Zustand, daß beispielsweise in Neu-England nur diejenigen die Kirche beherrschen, deren äußerer Wandel wenigstens die Möglichkeit einschließt, daß sie nicht zu den Verworfenen gehören, zeugt davon. Das ging so weit, daß die anderen, die nicht dieses äußere Zeichen an sich tragen, und die man deshalb nicht zum Abendmahl zuließ, weil das zur Unehre Gottes gereicht hätte, auch nicht zur Taufe ihrer Kinder zugelassen werden durften.

Nun spielt ferner — das möchte ich ergänzend hinzufügen — eine wichtige Sonderrolle die griechische Kirche. Sie läßt sich nicht so ganz ohne weiteres einrangieren. Meine Herren, Rußland befand sich vor drei Jahrzehnten, und noch mehr natürlich bis zur Aufhebung der Leibeigenschaft, staatlich und organisatorisch ungefähr in dem Zustande des Reiches Diokletians, obwohl die Kulturverhältnisse, in vieler Hinsicht auch die ökonomischen Verhältnisse zum Teil wesentlich anders waren. Das russische Christentum war und ist noch heute in seinen spezifischen Typen in hohem Maße antikes Christentum. Wenn man nun eine autoritäre Kirche vor sich sieht, so fragt man sie zunächst darnach ab: wo ist diejenige Instanz, in der die letzte infallible Gewalt ruht, die also darüber befinden kann, ob jemand zur Kirche gehört oder nicht, ob eine Kirchenlehre dogmatisch korrekt ist oder nicht? und so weiter. Wir wissen, daß das in der katholischen Kirche heute nach langen Kämpfen der Papst allein ist; wir wissen, daß es in der lutherischen Kirche das »Wort«, die Schrift, ist, und diejenigen, die von Amts wegen dazu berufen sind, es auszulegen, und nur diese.

Fragen wir nun die griechische Kirche darnach ab, wer denn bei ihr diese Instanz darstellt, so lautet die offizielle Antwort, wie sie namentlich Chomjakoff schon interpretiert hat: die in Liebe verbundene Gemeinschaft der Kirche. Und hier zeigt sich, daß, während die calvinistische Kirche mit Sektentum durchsetzt ist, die griechische Kirche in hohem Grade durch einen sehr spezifischen, antiken Mystizismus durchsetzt ist. Es lebt in der orthodoxen Kirche ein spezifisch mystischer, auf dem Boden des Ostens unverlierbarer Glaube, daß Bruderliebe, Nächstenliebe, jene eigentümlichen, uns so blaß anmutenden menschlichen Beziehungen, welche die großen Erlösungsreligionen erklärt haben, einen Weg bilden nicht etwa nur zu irgend welchen sozialen Effekten — die sind ganz nebensächlich, — sondern

zur Erkenntnis des Weltsinns, zu einer mystischen Beziehung zu Gott. Es ist von Tolstoj bekannt, wie er sich mit diesem mystischen Glauben auseinandergesetzt hat. Wenn Sie aber überhaupt die russische Literatur, grade die ganz große, verstehen wollen, so müssen Sie immer berücksichtigen, daß das einer der Untergründe ist, auf den sich alles aufbaut. Wenn man russische Romane liest, z. B. »Die Brüder Karamasow« von Dostojewskij oder »Krieg und Frieden« von Tolstoj oder etwas ähnliches, so hat man zunächst den Eindruck vollster Sinnlosigkeit des Geschehens, ein sinnloses Durcheinander von Leidenschaften. Dieser Effekt ist absolut nicht zufällig, er rührt auch nicht nur daher, daß diese Romane durchweg für Zeitungen geschrieben wurden und, wie sie angefangen wurden zu schreiben, der Autor noch keine Ahnung hatte, wie sie endigen würden, — denn das war bei Dumas z. B. ebenso der Fall —, sondern es hat seinen Grund in der geheimen Ueberzeugung von der tatsächlichen Sinnlosigkeit dieses politisch, sozial, ethisch, literarisch, künstlerisch, familiär geformten Lebens gegenüber dem Untergrund, der sich darunter ausbreitet, und der in den spezifischsten Gestalten, die die russische Literatur aufweist, verkörpert ist, die aber deshalb für uns so außerordentlich schwer greifbar sind, weil sie auf dem einfachen ganz antik christlichen Gedanken ruhen, daß dasjenige, was Baudelaire die »heilige Prostitution der Seele« nennt: die Liebe zum Nächsten, das heißt zum Beliebigen, gleichviel wer der sei, zum Nächstenbesten also, daß diese amorphe, ungeformte Liebesbeziehung es sei, die den Zugang zu den Pforten des Ewigen, Zeitlosen, Göttlichen verleihe. Die künstlerische Einheit, die wir zu vermissen pflegen an diesen Produktionen der russischen Literatur, das formende Prinzip ihrer größten Werke, liegt sozusagen auf der Reversseite dessen, was man zu lesen bekommt, es liegt in der Gravitation nach den seelischen Antipoden der handelnden Menschen, deren Aktion sich da sichtbar auf der Bühne der Welt abspielt. Und das ist ein Produkt russischer Religiosität. Auf diesem akosmistischen Grundzug aller russischen Religiosität ruht aber auch ein spezifisches *Naturrecht*, — jenes, welches Sie in den russischen Sekten und auch bei Tolstoj ausgeprägt finden, und welches freilich *d a n e b e n* auch durch den Fortbestand des Agrarkommunismus, der die Bauern noch an das göttliche Recht weist für die Regulierung seiner sozialen Interessen, gestützt wird. — Ich kann das jetzt nicht eingehend ausführen. Aber alle Grundideale von Leuten wie Wl. Solowjew gehen auf jene Basis zurück. Auf ihr ruht namentlich auch Solowjew's spezifischer Kirchenbegriff, der — in Tönnies' Sinn — auf »Gemeinschaft«, nicht auf »Gesellschaft« fußt. —

Ich möchte, der Zeit entsprechend kurz, noch auf eins hinweisen. Der Vortrag des Kollegen Troeltsch hat die Gegensätze zwischen Kirche, Sekte, Mystik und ihr Verhältnis zur Welt, zum Naturrecht usw. selbstverständlich konstruktiv behandelt und behandeln müssen. Aber das Berechtigte dieses Verfahrens beruht darin, daß, wenn man einen Sektierer über diejenigen Gedankengänge, die ihn zum Sektierer machen, fragt, er letztlich in das ausmünden wird — wie unklar er es auch ausdrücke — was wir heute vom Kollegen Troeltsch erfahren haben, und wenn man ein Mitglied der katholischen Kirche letzthin fragt, warum er Mitglied dieser Kirche ist und kein Sektierer, er dann ebenfalls letztlich auf diese Gedanken geführt wird. Und Sie können den Beweis mit Händen greifen, Sie können

ihn greifen, wenn Sie finden, daß der Freiherr v. Hertling seinen Glaubensgenossen versichert: ob die Bibel so oder so hergestellt ist, was mit ihr historisch passiert ist, ist gleichgültig, denn die Kirche als göttliche Fideikommiß-Stiftung sagt uns, daß das, was in der Bibel steht, gleichviel, wer es geschrieben hat und wie es hergegangen ist, göttliche Norm ist, göttliche Wahrheit ist. Hätten wir die Kirche nicht, die Bibel der Protestanten hülfе uns gar nichts. Da, in ihrer letzten Konsequenz, entsprechen sich offensichtlich diese Auffassung von der Kirche und die, die uns vorgetragen ist, und deshalb habe ich hier einigen möglichen Einwänden gegen den Vortrag: daß nämlich diese Gedankengänge nicht in jedem Anhänger in Kirche oder Sekte bewußt leben, vorgreifen zu sollen geglaubt.

Ich will schließlich nur noch auf eins hinweisen. Wenn man die naturrechtliche Lehre vom Standpunkt der Kirche, der Sekte usw. so analysiert wie Troeltsch, so ist natürlich nicht gesagt, daß nun diese Lehre nicht vielleicht praktische Folgen für das Verhalten zeitigt hätte, die uns ihrerseits als gänzlich heterogen gegenüber dem eignen Inhalt dieser kirchlichen Lehre erschienen. Das Prinzip der Irrationalität und Wertdiskongruenz zwischen Ursache und Wirkung besteht soweit, daß eine Lehre wie die des sektiererischen Protestantismus, des Calvinismus, Pietismus, die es am eifrigsten verdammt, wenn man sich Schätze auf Erden sammelt, vermöge der psychologischen Motive, welche diese Lehre in Bewegung setzte, dazu führte, daß grade diese selben Leute diejenigen waren, die mit zu den großen Trägern der modernen kapitalistischen Entwicklung gehört haben, — weil noch schärfer als das Aufsammeln von Schätzen auf Erden der Verbrauch für den eigenen Genuß verdammt wurde und folglich nichts anderes als eine immer neue Verwertung dieser Schätze für kapitalistische Zwecke hervorgerufen wurde und weil die Notwendigkeit asketischer B e w ä h r u n g in der Welt das Berufsmenschen-tum züchtete, auf dem der Kapitalismus ruht.

So aber steht es oft. Wenn z. B. Troeltsch hervorgehoben hat, daß nur die Kirche eine Form sei, welche universell, universalistisch ihrer Idee nach, als Volkskirche, als Volkschristentum denkbar sei, so ist dem natürlich aus der Praxis entgegenzuhalten, daß das, nicht nur quantitativ sondern auch qualitativ gemessen, religiöseste Land bis an die Schwelle dieses Jahrhunderts Amerika war, welches eine Staatskirche längst nicht mehr kennt und in dem auch das Christentum weit vorwiegend die Form der Sekten angenommen hatte; wenn ich nicht irre, so waren es Mitte der neunziger Jahre ungefähr nur 5% der amerikanischen Bevölkerung, die offiziell keiner Religionsgemeinschaft angehörten. Und die Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft kostet in Amerika unglaublich viel mehr als bei uns, sie kostet auch den Unbemittelten etwas, sie kostet auch die deutschen Arbeiter, die von Deutschland nach Amerika auswandern und die ich gelegentlich z. B. in der Umgegend von Buffalo kennen lernte, bei 1800 Mk. Einnahmen jährlich ungefähr 100 Mark an kirchlichen Steuern, ganz abgesehen von den Kollekten und ähnlichem. Suchen Sie einen deutschen Arbeiter, der so viel für irgend eine kirchliche Gemeinschaft, sie sei was sie wolle, bezahlen würde. Gerade, weil der religiöse Typus dort faktisch der Sektentypus ist, ist die Religion dort Volkssache, und weil dieser Sektentypus nicht universal, sondern exklusive ist, und weil exklusiv, seinen Anhängern innerlich und

äußerlich ganz bestimmte Vorzüge bietet, d a r u m ist dort die Stätte des Universalismus der effektiven Zugehörigkeit zu religiösen Gemeinschaften, und nicht bei dem Namens-Christentum in Deutschland, wo ein Teil der Begüterten alle Steuern für die Kirche — dafür, daß »dem Volke die Religion erhalten wird« — bezahlt und im übrigen froh ist, wenn er seinerseits nichts mit der Sache zu tun hat, und nur deshalb nicht austritt, weil das unangenehme Konsequenzen hat für das Avancement und für alle möglichen sonstigen gesellschaftlichen Chancen.

Vorsitzender: Das Wort hat Herr Geheimrat Gothein.

Geh. Hofrat Professor Dr. Gothein-Heidelberg:

Meine Herren, ich möchte nicht noch einmal eingehen auf die große Frage der materialistischen Geschichtsauffassung und ebensowenig, so nahe es mir läge, auf das andere Thema, das Weber ganz und gar in meinem Sinn behandelt hat, auf die großen religionshistorischen Fragen. Ich möchte nur in aller Kürze eine gewisse Ergänzung geben, die, wie ich glaube, nicht ganz überflüssig ist. Ich glaube, ganz in Troeltschs Sinne zu sprechen, und auch Weber hat das schon angedeutet. Troeltsch hat ja nicht die gesamte Entwicklung und alle Voraussetzungen des Naturrechts geben wollen, er hat eben nur eine einzige Seite, diejenige, die er, und wie ich glaube, mit vollem Rechte, für die wichtigste hält, hervorheben wollen. Aber die Gefahr liegt immer in unserer Zeit nahe, daß man eine derartige Methode mißversteht — wir haben in den heutigen gedruckten Polemiken dafür reichlich Beweise —, und daß man dasjenige, was nur gemeint ist, als Teilinhalt sofort dem anderen unterschiebt, als ob das eine Gesamtauffassung, die die Sache vollständig decken sollte, sei. Und deswegen möchte ich, um einer solchen etwaigen Mißdeutung vorzubeugen, diese Ergänzung hier gleich vorbringen.

Recht ist schließlich Recht, und die reine Rechtsentwicklung aus sich heraus hat eben doch außerordentlich stark zum Naturrecht geführt, und, das ist immer das merkwürdige, doch von dem gleichen Ausgangspunkt, den Troeltsch hier auch heute wieder nachgewiesen hat auch für die religiöse Entwicklung.

Nun von der griechischen Philosophie. Das ist ganz klar, daß das römische Recht ganz und gar getragen ist in seinen allgemeinen Gedanken von philosophischen Vorstellungen, und daß diese Vorstellung vom Naturrecht ihrerseits wiederum zurückgeht auf die großen Kämpfe und Gegensätze in der Sophistenzeit, auch die Frage nach dem, was *κατὰ φύσιν* und dem, was *κατὰ νόμον* eigentlich Recht sei. Im römischen Recht steht gleich am Anfang der Institutionen in den Sätzen, die unzählige Mal von jedem Juristen gelesen und auswendig gelernt wurden, der Begriff des Naturrechts drin und wir haben nun nachher im weiteren Verfolg in der Sammlung der Pandekten überall noch das zweite, das sekundäre Naturrecht, das *jus gentium*, die Abstufung von einem höheren Naturrecht, welches der Natur gebietet und welches mit der Sittlichkeit zusammenfällt zu einem zweiten Rechte, welches allen Völkern gemeinsam ist, aber nicht in dem Sinn unmittelbar aus der Natur hervorgeht, und dann erst einem dritten Rechte, welches lokal, national bestimmt, ein Gesetz, das *jus civile* ist. Das ist eben die Grundanschauung des römischen Rechts, und da ist

merkwürdig, wie diese Anschauung nachher mit der Entwicklung, die auf christlichem Boden sich vollzog und die Troeltsch so glänzend dargestellt hat, vollständig zusammenfällt, und dieses Zusammenfallen ist für die ganze Entwicklung der Staats- und Rechtslehre des Mittelalters das eigentlich entscheidende. Da kommt es im Mittelalter dann eben zu dem großartigen Bau, den wir dem Bau einer gotischen Kirche vergleichen könnten, einer gotischen Kirche mit allen ihren merkwürdigen Zacken, zu dem großen Bau des gemeinen systematischen Rechtes. Und dieses römische Recht des Mittelalters, zum erstenmal als System ausgebildet, ist in der Unterströmung und Oberströmung doch eben auch Naturrecht, es beruft sich immer und immer wieder — nicht in der Praxis, aber in den Prinzipien — auf die im römischen Recht aufgestellten, der Stoa entlehnten Prinzipien. Und das hatte doch auf die Entwicklung des abstrakten, von der einzelnen Gesetzgebung, dem einzelnen Recht losgelösten Naturrecht des 16. und 17. Jahrhunderts ganz außerordentlich stark nachgewirkt, denn wenn wir das Naturrecht ansehen, so ist es eben doch schließlich seinem Inhalt nach zwar größtenteils das alte römische Recht — woher hätte auch sonst seinen eigentlichen Inhalt nehmen können —, der Konstruktionsversuch aber ist ein ganz und gar neuer, alte Gegenstände sind nur jetzt in einer absolut neuen Weise, in der Weise des 17. Jahrhunderts, der mathematischen Weise in erster Linie, dargestellt. Und hier tritt uns dann da aufs allerdeutlichste das andere noch hervor, was ich noch andeuten wollte. Für das Naturrecht hat die naturwissenschaftlich mathematische Gesinnung des 17. Jahrhunderts außerordentlich stark mitgewirkt, und ich meine, wenn wir unter naturgeschichtlichen Gesichtspunkten jener Zeit das Naturrecht betrachten, dies doch ein Hauptmoment ist, denn aus diesem Grunde ist damals das Naturrecht zum Siege bei allen Gebildeten gekommen. Das Naturrecht des 17. Jahrhunderts streift eben tatsächlich immer mehr den religiösen Charakter ab; Troeltsch hat selber vorgeführt: er wird im Anfange bei Althusius noch mitgeführt, Hobbes hat ihn geradezu in seinem letzten Teil nur noch mitgeschleppt, weil es mit dazu gehört.

Dasjenige, was das Fördernde, die Geister fesselnde ist, das ist damals die mathematische Methode, überhaupt die naturwissenschaftliche Methode, würden wir jetzt sagen können; die naturwissenschaftliche Methode des 17. Jahrhunderts ist eben ausschließlich mathematische Methode, mußte es damals sein, und auf diese Weise hängt das auch wieder zusammen mit dem energischen Individualismus der Zeit. Das ist der verführerische Reiz des Naturrechts des 17. Jahrhunderts, daß man ausgehen kann wie von einem Objekt, von dem Subjekt, dem Individuum, daß man dasjenige, was vielleicht eingewickelt im römischen Recht in dieser Richtung in seinem individualistischen Charakter lag, hier jetzt in einer ganz anderen, neuen und energischen Weise demonstriert sah. Und auf diese Weise ist nachher allerdings das Naturrecht die Schwester des Rationalismus geworden. Das hat sich sicherlich Grotius, der ein Radikaler, aber einer der Frömmsten war, nicht träumen lassen. Troeltsch hat selber in einem seiner Werke ausgeführt, wie er mit dem Rationalismus Zusammenhänge hat. Der Konsequenz sind sie sich am Anfang nicht bewußt gewesen. Bei Grotius liegt dieser naturwissenschaftliche Zusammen-

hang vor. Bei Hobbes tritt er nachher mit aller Entschiedenheit ein, bis schließlich bei Wolf die Demonstration ganz mathematisch ist. Da hat die mechanische Auffassung des Staates, der Gesellschaft, des Rechts, die schließlich ihr ganzes Arsenal aus der Naturwissenschaft entlehnt hat, da hat sie ihre Triumphe gefeiert, und da war es auch mit ihr zu Ende.

Ich bin auch zu Ende.

Professor Dr. Georg Simmel:

Ich will die Tangente legen an einen Punkt des Kreises, den Herr Troeltsch von einem Zentrum aus erfüllt hat; ich will an einen Punkt die Tangente legen, der dem von der Historie ausgehenden Herrn Vorredner entgegengesetzt ist, aber doch, wie mir scheint, für die soziologische Aufgabe, wenn sie sich von Philosophie, von der Religionsphilosophie, nicht ganz emanzipieren will, nicht unwesentlich ist.

Wenn ich anknüpfe an einen einleitenden und vielleicht auch zentralen Gedanken von Herrn Geheimrat Troeltsch, so möchte ich die paradoxe Frage doch stellen: hat das Christentum überhaupt irgend eine soziale oder soziologische Bedeutung? Herr Geheimrat Troeltsch hat gesagt: alle Seelen finden sich in Gott; und da verstehe sich ja von selbst, daß die Unterschiede ausgelöscht sind, daß eine Liebe alle umfaßt, und daß diese Liebe ihren irdischen Reflex findet in ganz bestimmten soziologischen Konstellationen. Ich weiß nicht, ob das notwendig ist: ich glaube es nicht. Ich will hier nur die Frage als ein Problem aufstellen, das, wie mir scheint, für eine weitere Fassung gewisser soziologischer Fragen nicht unwesentlich ist. Diese Frage: Hat das Christentum, von dem wir jetzt immerzu hören: welche soziale Bedeutung es gehabt habe, welche soziale Konstellation sich aus ihm erhoben habe, welchen Sozialformen es die Weihe gegeben habe, auf das man sich berufen hat, von allen entgegengesetzten Kreisen, sozialen, idealen Kreisen aus — hat dieses Christentum überhaupt eine soziale Bedeutung? Ich will mir nicht anmaßen, diese Frage zu entscheiden. Ich bin überzeugt, daß es in seinem metaphysischen Punkte sie nicht hat daß das Christentum ein Problem hat: die Seele und ihren Gott und weiter nichts. Und weiter nichts! In diesem Gott mag es sich treffen mit anderen, das ist eine Analogie aus dem Räumlichen: daß wenn zwei Individuen in irgend einem Raum sich treffen, sie dadurch in irgend eine bestimmte Beziehung kommen — ob diese Analogie aus dem Räumlichen für das Metaphysische und Transzendente gilt, ist mir doch noch sehr zweifelhaft. Wir sind alle Kinder desselben Vaters, hat Herr Geheimrat Troeltsch gesagt, (das wäre schon aus der Stoa gekommen) und daher liebten wir uns. Das ist eine Analogie aus den empirischen Verhältnissen des Familienlebens. Was haben die mit dem Transzendenten zu tun. Von einem früheren christlichen Sozialismus oder Kommunismus hat man geredet. Vielleicht ist daran irgend etwas, aber jedenfalls in genau entgegengesetztem Sinn von dem, was man heute so bezeichnen kann. Denn die heutigen sozialistisch-kommunistischen Idealbildungen gehen aus von einer Wertung der ökonomischen Güter, der äußeren Güter des Lebens, die so übersteigert werden, daß man sozusagen nicht den Mut hat, irgend jemand davon ausschließen zu wollen, sondern dieses absolute Gut muß nun jedem zuteil werden, ganz genau wie das absolute Gut des Göttlichen jedem zuteil werden muß. Ganz entgegengesetzt war das, was man etwa in den ersten,

in gewissen früheren christlichen Bildungen als kommunistisch bezeichnen kann. Da ist es gerade die Gleichgültigkeit gegen die äußeren Güter, um die es sich handelt. Und diese Güter, auf die sozusagen niemand mehr einen Wert legte, die gar keine Bedeutung hatten, die fielen, möchte ich sagen, von selbst sozusagen in die Gleichgewichtslage, sie verteilten sich von selbst gleichmäßig und erzeugten so irgend einen möglicherweise dem Kommunismus ähnlichen Zustand. Und weiterhin, wenn man von dem christlichen Almosen spricht, von dieser Liebeserscheinung: das frühere mittelalterliche christliche Almosen hatte eine ganz andere Bedeutung als das heutige, keine Spur von sozialer Bedeutung, sondern hatte nur den Zweck, dem Seelenheil des Einzelnen zu dienen. Und wenn Jesus zu dem reichen Jüngling sagte, gehe hin und gib deine Schätze den Armen, so ist das nicht eine Anweisung, einen Ausgleich zu schaffen, damit die Armen etwas zu essen haben, sondern es ist eine Anweisung, seine Seele zu retten, wozu dies nur ein relativ äußerliches und zufälliges Mittel oder nur ein Phänomen, ein Symptom, eine Uebung, ein Weg ist, aber keineswegs ist hier der soziale Gedanke entscheidend. Das ganze mittelalterliche Almosengeben geht darauf zurück, daß der Almosengeber seine Seele retten will. Und da wird nun dieses Almosengeben dazwischen geschoben als ein Mittel, das die prinzipielle Gleichgültigkeit aller Mittel gegenüber dem Zweck besitzt, im äußersten Gegensatz zu aller modernen Fürsorge, die hier einen Endzweck sieht, und nicht ein an sich ganz gleichgültiges Mittel. Es ist hier also noch die Frage, so paradox es Ihnen klingt und so viel Opposition es möglicherweise hervorrufen wird, daß das Hineinnehmen der Liebe in das letzte Metaphysische des Christentums eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ist, logisch zu reden, d. h., daß hier aus den Verhältnissen des empirischen Lebens etwas in die ganz andere Schicht hineintransponiert worden ist, in der allein die Seele und ihr Gott steht, diese Schicht, in der allein meiner Ansicht nach das christliche Leben, das eigentliche christliche Leben, der Sinn des Christentums sich abspielt. Ganz genau so ist aus den empirischen Ordnungen der Welt das Liebesprinzip hineingesetzt worden in das Christentum, wie die Kirche mit ihren Ordnungen aus dem, was man bereits in der übrigen geschichtlichen Welt hatte, in diese christlichen Gedankenkreise hineingesetzt worden ist. Das ist auch der Grund dieser prinzipiellen Gleichgültigkeit des Christen gegen alles Soziale — ich möchte da nicht mißverstanden werden, als ob der Christ nun etwa an sich ein grausames oder egoistisches Wesen wäre —; nun, das alles ist von ihm abgefallen, das alles ist höchstens, mit positiven oder negativen Vorzeichen, eine sekundäre Erscheinung. Die direkte Linie von der Seele zu ihrem Gott ist nicht zu unterbrechen, auch die Liebe bleibt eine Art Umweg, im absoluten Sinne kann kein anderer Mensch stehen zwischen dem Menschen und seinem Gott. Und das, glaube ich, ist der letzte Grund davon, daß, wie wir heute gesehen haben und wie mir scheint in einer geradezu niederschmetternden und erschütternden Weise, an sich der christliche Name nicht nur, sondern die Ueberzeugung des Christseins mit der absoluten Heterogenität von tausend verschiedenen sozialen Idealen sich vereinigt hat. Um des Himmels willen, welche sozialen Ideale sollen dem Christentum entsprechen, wenn es kein soziales Ideal seit diesen 1900 Jahren gibt, welches sich nicht mit dem Namen des

Christentums gedeckt hätte; und zwar halte ich das keineswegs etwa für eine Fälschung, für eine unbillige Anmaßung, weil jedes Ideal, das natürlich Hilfstruppen von allen Seiten sucht, auch noch die religiösen gern herbeirufen möchte; sondern das ist ganz tief begründet in jenem Wesen des Christentums, dem alles Soziale ganz gleichgültig ist und das deshalb dem Kaiser gibt, was des Kaisers ist — warum denn nicht! —, das jedes beliebige spezielle Ideal irgendwie in sich aufnehmen kann — warum denn nicht! —, denn das Christentum hat die absolute Teleologie zwischen dem Menschen und dem absoluten Zweck, und es gibt kein Mittel — da dies immer relativ ist —, welches nicht dem absoluten Zwecke dienen kann.

Das scheint mir der Grund dieses für mich, wie ich gestehen muß, erschütternden Ueberblicks darüber zu sein, wie alles, was es überhaupt an sozialen Idealen gibt — das sozialistische, das konservative, das individualistische, das anarchische, Gott weiß was für Ideale — alle sind sie christlich! Woher denn? Warum denn? Sind denn das alles Fälscher? Nein, gar nicht, sondern das sind die relativen Gestaltungen, die es allein im Soziologischen gibt, die deshalb alle gleichmäßig berechtigt sind, eingefügt zu werden in jene absolut teleologische Transzendenz, welche aber in sich gar keinen Anhaltspunkt hat, irgend ein einzelnes dieser relativen Ideale, die alle soziologisch sind, aus sich zu entlassen.

Dies ist nur meine persönliche Auffassung, die ich habe und gebe, mit der ich nichts anderes anregen wollte, als daß man doch darüber nachdenke, ob nicht nur im einzelnen das Christentum mit dieser oder jener sozialen Gestaltung in eine Personalunion oder auch tiefere innere Verbindung getreten ist, sondern daß man in die letzten teleologischen, in die letzten transzendent-religiösen Ideen des Christentums erst einmal herumgraben mußte, um aus diesen zu erfahren, ob sie zu soziologischen Tatsachen oder Idealen eine Beziehung haben oder sich vielleicht . . . (Schlußworte unverständlich).

Das Wort hat Herr Dr. B u b e r.

Dr. B u b e r: Ich möchte nur mit wenigen Worten ein Problem berühren, das eigentlich die Gesamtdarstellung, die Herr Professor Troeltsch hier gegeben hat, kaum trifft, das aber wohl etwas zu tun hat mit dem Schema, das er im Anfang seiner Erörterungen ausgesprochen hat und auf dem sich seine weiteren Ausführungen aufbauen. Dieses Schema beruht auf einer Dreiteilung von Kirche, Sekte und Mystik. Ich bin weit entfernt davon, irgend einen Punkt der beiden ersten Kategorien anfechten zu wollen. Hingegen möchte ich doch die Frage aufwerfen, inwiefern denn die Mystik überhaupt eine soziologische Kategorie ist. Ich möchte nämlich behaupten, daß sie keine solche, daß sie lediglich eine psychologische Kategorie ist, und daß daher auch keinerlei realer oder logischer Zusammenhang der Mystik mit dem Naturrecht konstruiert werden darf. Ich glaube, die Mystik darf als religiöser Solipsismus bezeichnet werden. Sie ist auf der einen Seite wohl die absoluteste Verwirklichung der Religiosität als jener Eigenart der Selbstwahrnehmung und jener Intensität der Selbststeigerung, die eine »Apperzeption Gottes«, die Stiftung eines persönlichen Verhältnisses zu einem als Gott empfundenen Seeleninhalt ermöglicht. Sie erscheint mir aber andererseits sehr weit entfernt zu sein von der Religion als einem auf der Religiosität aufgebauten soziologischen Ganzen. Es scheint mir, daß die

Mystik vielmehr alle Gemeinschaft negiert, nicht etwa bekämpft, nicht sich ihr gegenüberstellt, wie die Sekte, sondern sie negiert, und zwar deshalb, weil es für sie nur eine reale Beziehung gibt, die Beziehung des Einzelnen zu Gott, weil also hier jener Vorgang, den Herr Professor Troeltsch andeutete, das Zusammentreffen der Gläubigen, von denen allen Linien zu Gott führen, gar nicht stattfindet, sondern jeder Gläubige hier in seiner Gläubigkeit durchaus isoliert bleibt und es mit nichts anderem zu tun hat als mit seinem Gott. Nun muß natürlich zugegeben werden, daß sich die Mystik sehr häufig mit soziologischen Strukturen verbindet. Ein gutes Beispiel hat bereits Herr Professor Weber angeführt aus der russischen Religiosität. Man könnte auch hinweisen etwa auf das Staatsideal, das Laotze entworfen hat dem Konventionalismus des damaligen chinesischen Staates gegenüber, vielleicht auch auf die sektiererische Bewegung um Eckhart. Aber das sind alles, das muß betont werden, bloß Verbindungsprodukte; der eigentliche Typus der Mystik hat damit nichts zu tun. Ich möchte daher auch bestreiten, was Herr Professor Troeltsch über den sachlichen Zusammenhang der Mystik mit dem Naturrecht gesagt hat, daß zwar die Mystik niemals das Recht einer freien Religionsübung postuliert habe, daß sie es aber postulieren könnte. Das möchte ich bestreiten, und zwar aus drei Gründen. Erstens deshalb, weil die Mystik ihrem eben charakterisierten Wesen nach die Institutionen nicht anzuerkennen vermag, von denen sie eine solche Freiheit empfangen könnte, weil sie die Institution, die ihr eine solche Freiheit geben könnte, gar nicht als gebend anzuerkennen imstande ist. Und darüber hinaus: weil auch gar nicht der Wunsch des Mystikers nach Freiheit gehen kann, weil für den Mystiker das Problem der äußeren Freiheit, das Postulat der äußeren Freiheit gar nicht existiert, vielmehr für ihn die Freiheit ganz und gar die innere Freiheit, die innerliche Vereinheitlichung im Verhältnis zum Göttlichen ist, der gegenüber die äußere nicht einmal den Wert eines Symbols haben könnte. Und endlich könnte man sagen, daß für den Mystiker die äußere Unfreiheit vielleicht sogar einen positiven Wert hat, weil sie ihn immer wieder auf die Isolierung hindrängt, ihn also immer wieder zu seiner Aufgabe diszipliniert.

Wenn ich diesen Punkt, der ja in der Gesamtdarstellung von Professor Troeltsch, wie ich schon sagte, keine wesentliche Bedeutung hat, dennoch hervorgehoben habe, so habe ich es deshalb getan, weil eben die Mystik die unbedingte Religiosität ist, weil in ihr der eigentliche Inhalt des religiösen Erlebens, die Beziehung eines Menschen zu dem als Gott Empfundenen am unbedingtesten realisiert ist, und weil daraus hervorgeht, daß die unbedingte Religiosität überhaupt mit dem Naturrecht nichts zu tun hat, weil sie mit dem Recht als der Normierung der Beziehungen zwischen den Menschen nichts zu tun hat. Demgemäß hätte der reine Typus der Religiosität mit dem Naturrecht nichts zu schaffen.

Vorsitzender: Das Wort hat Herr Dr. Kantorowicz.

Privatdozent Dr. Kantorowicz-Freiburg:

Von den beiden Gebieten, die den Gegenstand des Vortrags bildeten, dem religiösen Naturrecht und dem profanen Naturrecht, hat Herr Professor Troeltsch das zweite Gebiet und die Beziehungen

der beiden Gebiete weniger eingehend behandelt als das erste. Gestatten Sie deshalb auch mir, daß ich in dieser Hinsicht eine ganz kurze Ergänzung zu dem Vortrag gebe, zu diesem unvollendet gelassenen Kunstwerke, eine Ergänzung freilich, die nicht beansprucht, an Stil und Qualität etwas einem Kunstwerke Ähnliches zu sein.

Nicht will ich eingehen auf die Beziehungen, die in antiker Zeit zwischen dem profanen und dem religiösen Naturrechte walteten, umso weniger, als schon Herr Professor Gothein auf diesen Punkt eingegangen ist. In der Tat ist es auch meine Ueberzeugung, daß schon die Erforschung der stoischen Naturrechtslehre auf ihre Quellen hin auf ganze bedeutende Anleihen stoßen wird, die sie bei der Philosophie überhaupt, insbesondere in der Sophistik, auch bei Platon und Aristoteles, gemacht hat. Insbesondere scheint sie mir von dort ihre Begriffe hergenommen zu haben. Ich will vielmehr in die klassische Zeit des Naturrechts einlenken, die für mich allerdings nicht das 18. Jahrhundert ist, wie der Herr Vortragende sagte, sondern das 17. Jahrhundert — (Zuruf Troeltschs: Habe mich nur versprochen!) — insbesondere in die Zeit des Hugo Grotius.

Was war die historische Situation, der sich Hugo Grotius gegenüber sah, als er sich anschickte — um den bekannten Ausdruck zu wiederholen —, Vater des Naturrechts, Vater des weltlichen Naturrechts zu werden? Er sah sich gegenüber dem *jus divinum naturale* und dem *jus divinum voluntarium*. Dieses war das Recht, das Gott aus freiem Willen in den heiligen Urkunden, besonders im Alten Testament, niedergelegt hatte. Jenes stand dagegen nach Grotius Lehre Gott selber unabhängig und unabänderlich gegenüber. Herr Professor Troeltsch hätte vielleicht hervorheben können, daß auch dieses eigentlich religiöse Naturrecht seine Materie zum größten Teil aus der Bibel entnahm. Dagegen brauchte er das *jus divinum voluntarium* allerdings nicht zu erwähnen, denn es trat eben nicht als Naturrecht auf, sondern als positives Recht, nur mit überirdischer Quelle. Grotius mußte sich dagegen mit beiden Rechtsformen auseinandersetzen. Denn er wollte ja ein *jus humanum naturale* begründen, und wie dieses dem *jus humanum voluntarium* als das höchste Recht gegenüberstand, so mußte er es selbst wieder messen am *jus divinum*. Und zwar konnte er nicht nur nicht an dem schlechthin höchsten Recht, dem *jus divinum naturale*, vorübergehen, sondern mußte sich auch mit dem *jus divinum voluntarium* auseinandersetzen. Denn er war, wie die meisten seiner Zeitgenossen, eine durchaus bibelgläubige Natur, und es mag vielleicht erwähnt werden, weil es nicht allgemein bekannt ist, daß er bei seinen Zeitgenossen als Theologe und nebenbei gesagt als Philologe noch viel berühmter war denn als Jurist. Er hat allerdings das schöne und erhabene Wort gesprochen, das Naturrecht würde auch gelten, wenn es keinen Gott gäbe, aber sofort hinzugefügt: was freilich nicht ohne die schlimmste Sünde angenommen werden kann. Also er mußte sich auseinandersetzen mit diesen konkurrierenden höheren Rechten. Und wie tat er es nun?

Das ist ein äußerst merkwürdiger Prozeß. Es gehört zu den interessantesten Seiten in der Lektüre seines großen Werkes, zu sehen, welchen logischen Eiertanz — wenn ich mich ordinär ausdrücken darf, ich bitte um Entschuldigung —, er aufführt, um diese drei konkurrierenden Gesetzgebungen zu versöhnen. Hier will ich nur auf einen ganz besonders wichtigen Punkt hinweisen, einen Punkt,

deswegen so wichtig, weil er auch für die positive Theologie und Kirchengeschichte von der größten Bedeutung gewesen ist. Hugo Grotius hat nämlich gesagt: aus dem *jus divinum voluntarium* ist alles das für uns Juristen und Staatsmänner gleichgültig, was sich nur bezieht auf die speziell historischen Bedingungen des jüdischen Volkes. Alles, was sich ableiten läßt aus den spezifischen Bedingungen dieser antiken jüdischen Welt, das geht uns moderne Menschen nichts mehr an. Dadurch war unendlich viel gewonnen, ganz abgesehen von der kulturhistorischen Bedeutung — nämlich dem Zugang zur historischen Bibelkritik. Es war unendlich viel gewonnen, denn alles, was nicht mehr paßte, das konnte man nun als lediglich historisch bedingt abschieben, und an die Stelle des *jus divinum voluntarium* trat nun das — römische Recht. Wenn Sie die kompliziertesten Deduktionen ansehen, die Hugo Grotius aufführt, dann ist der Satz, bei dem er mündet, immer schließlich ein Satz des römischen Rechts. Dieses im logischen Sinn unehrliche Spiel währte das ganze Zeitalter des Naturrechts hindurch, und der entscheidende Schritt ist eigentlich erst geschehen gegen Ende des Naturrechts, und zwar gerade von theologischer Seite. Es war insbesondere der damals sehr berühmte Theologe Joh. David Michaelis, welcher zum erstenmal erklärt hat, das ganze mosaische Gesetz gehe uns nichts mehr als Rechtsquelle an, und damit auch dem göttlichen Naturrecht seine Stütze entzogen hat. Nun war eine neue Situation geschaffen, denn man wollte doch selbstverständlich in dem im Ganzen so durchaus theistisch denkenden 18. Jahrhundert in Uebereinstimmung bleiben mit den Anforderungen, die Gott selbst als Gesetzgeber an die Menschen stellt. Wie kam man nun zu einer Versöhnung mit dem bürgerlichen, mit dem Laiennaturrecht, das ganz und gar auf die Vernunft gegründet wurde? Da lag die Brücke in der Metaphysik, indem man eben auch die menschliche Vernunft als im letzten Ende göttlich inspiriert ansah, sodaß man schließlich vorübergehen durfte an diesem Zwiespalt und lediglich im Rahmen des bürgerlichen Naturrechts bleiben konnte. Diese Situation ist wieder verdorben oder gestört worden durch das Auftreten der historischen Schule. Diese historische Schule warf ja alles Naturrecht zum alten Gerümpel, also auch das göttliche Naturrecht. Sie ist, wie Sie wissen, darin zu weit gegangen und bot auch schließlich nichts originelles, es ist nichts weiter als die Aufwärmung der Lehre der alten Sophisten, daß alles Recht νόμος, keines φύσις gälte. Aber sie hat immerhin ein Unverlierbares gelehrt, da wir heute alle wissen, daß nur das positive Recht — wobei wir nicht positives Recht mit staatlichem Gesetz verwechseln dürfen — eine Bedeutung für das Leben und den Richter haben kann; Recht ist nur, was anerkannt ist, kein Recht gibt es, das irgendwo von Natur gilt, also selbst, wenn niemand es anerkannt hat. Nur die katholische Richtung in der heutigen Rechtsphilosophie hält das göttliche Naturrecht fest. Wenn Sie die Schriften eines Cathrein, eines Hertling lesen, so finden Sie noch immer in alter Weise Gebrauch gemacht von den ewigen Naturrechtssätzen, aus denen man dann in unmittelbarer Folgerung unsere moderne Sozialpolitik ableitet. Das kann auch nicht wundernehmen, denn diese Herren sind ja verpflichtet, dieses zu glauben, den Thomismus zu lehren, und im Thomismus ist das Naturrecht beinahe die Hauptsache. Daher steht die Sache für die katholische Kirche sehr einfach.

Wir dagegen, die wir heute uns bemühen, in einem allerdings sehr anderen Sinn ein Naturrecht wieder aufzubauen, wir stehen heute allerdings vor dem Problem: wie können wir diese Folgerungen vereinigen mit Folgerungen, die wir etwa auch heute noch annehmen können als Forderungen einer transscendenten Gesetzgebung? Aber die Versöhnung dieser beiden Gesetzgebungen kann für eine moderne Anschauung selbstverständlich nicht auf dem Boden der Soziologie oder der Rechtsphilosophie erfolgen, sondern lediglich auf dem Boden einer Rechtsmetaphysik.

Vorsitzender: Das Wort hat Herr Professor Max Weber:
Professor Dr. Max Weber-Heidelberg:

Ich wollte nur noch einige Worte zu dem sagen, was Simmel ausgeführt hat. Die Frage nach dem eigentlichen Sinn der christlichen Religiosität steht ja heute nicht zur Diskussion. Trotz alledem sind wir gewiß glücklich gewesen, diese Ausführungen gemacht zu bekommen. Da sie teilweise gegen mich gerichtet gewesen sind, so erlaube ich mir, darauf in Kürze zu antworten.

Die These, daß nach dem metaphysischen Sinn des Christentums nichts sich zwischen die Seele und ihren Gott zu schieben habe, vollständig zugeben, so liegen die Dinge doch so, daß für die empirischen Verhältnisse, mit denen es die Soziologie zu tun hat, davon auszugehen ist, daß jede religiös gläubige Seele, daß die Mehrzahl auch der religiös noch so hochgestimmten Seelen im Urchristentum und in allen Zeiten religiöser Erregung das Bedürfnis empfinden mußten, dessen, daß sie auch wirklich ihrem Gott gegenübergestanden hatten und nicht etwas anderem, in irgend einer Weise auch in ihrem Alltag sicher zu bleiben, die »certitudo salutis« zu haben. Diese Sicherheit nun kann auf verschiedene Weise gewonnen werden. Es ist zunächst noch keine soziologische, sondern eine rein psychologische Frage, die damit berührt wird, aber eine solche, die soziologisch interessierende Konsequenzen hat. — Die beiden extremsten Gegenpole, die es da gibt, sind auf der einen Seite jene die Formungen der Welt ablehnenden Religiositäten, wie wir sie auch in der modernen Zeit erleben, die in denjenigen geistigen Bewegungen, von denen ich früher sprach, noch forterhalten sind und sicherlich auch gewissen Teilen des Urchristentums eigentümlich gewesen sind: eine Art »akosmitischer« Menschenliebe — das ist die eine Möglichkeit, — und auf der andern ihr extremstes Gegenbild: die calvinistische Religiosität, die in der ad maiorem dei gloriam zu gewinnenden »Bewährung« innerhalb der gegebenen und geordneten Welt die Sicherheit fühlt, Gottes Kind zu sein. Auf der einen Seite die völlige amorphe Formlosigkeit des Liebes-Akosmismus, auf der anderen Seite jenes eigentümliche und für die Geschichte der Sozialpolitik praktisch äußerst wichtige Verhalten, daß der Einzelne sich hineingestellt fühlt in die sozialen Gemeinschaften zu dem Zwecke, darin zum Heile seiner Seele »Gottes Ruhm« zu verwirklichen. Diese letztere Eigentümlichkeit des Calvinismus bedingt dem Sinne nach die gesamte innere Gestaltung der sozialen Gebilde, die wir auf diesem Boden entstehen sehen. Immer steckt in diesen Gebilden ein eigentümliches Moment der Gesellschaftsbildung auf exozentrischer Grundlage; immer ist es der Einzelne, der sich sucht, indem er der Gesamtheit, heiße diese wie immer, dient: immer ist es — um die Gegensätze zu gebrauchen, die in einem der Grundbücher unserer modernen sozial-philosophi-

schen Betrachtungsweise, in Ferdinand Tönnies' Werk über »Gemeinschaft und Gesellschaft« gebraucht worden sind — immer ist die auf diesem Boden erwachsende menschliche Beziehungsweise eine »Gesellschaft«, eine »Vergesellschaftung«, ein Produkt der das »Menschliche« abstreifenden »Zivilisation«, Tausch, Markt, sachlicher Zweckverband, statt persönlicher Verbrüderung, immer ist dagegen jenes Andere, jener Liebes - Akosmismus »Gemeinschaft« auf rein menschlicher Grundlage der »Brüderlichkeit«. Der Kommunismus des Urchristentums und seine Derivate haben empirisch die allerverschiedensten Motive (Zuruf: Toter Punkt!) Motive, die aber immer — so im Urchristentum — an die alte Tradition der naturgewachsenen Bruderschaftsverhältnisse anknüpften, in denen die Gemeinschaft von Speise und Trank familienartige Gemeinschaft begründete, wie ja auch das Zinsverbot für Christen noch in der Zeit von Clemens von Alexandrien mit dem alten Satz motiviert wird, daß man unter Brüdern nicht feilscht, unter Brüdern kein Herrenrecht gebraucht — und Zins ist Herrenrecht —, unter Brüdern seinen Vorteil nicht übt, sondern Brüderlichkeit übt. Alles also, was Simmel sagt, für den Sinn der religiösen Attitüde zugegeben, so muß vom Standpunkt der Soziologie doch stets die psychologische Frage gestellt werden, und sie ist auch in der Realität von allen Seiten, auch den extremsten und deshalb vom religiösen Standpunkt aus vielleicht höchsten Formen der Mystik gestellt worden: wie, durch welches Medium wird der Einzelne seiner Beziehung zum Ewigen gewiß?

Professor Simmel: Ratio!

Professor Dr. Max Weber: Das ist vollständig richtig, gewiß, es ist unzweifelhaft lediglich ein Erkenntnisgrund, nicht ein Realgrund der Seligkeit.

Vorsitzender: Ich weiß nicht, ob Herr Professor Troeltsch ein Schlußwort wünscht.

Geh. Kirchenrat Professor Dr. Troeltsch: Nein.

Vorsitzender: Im übrigen ist die Rednerliste erschöpft.

Geh. Kirchenrat Professor Dr. Troeltsch: Herr Kollege Weber sagt, der Teufel solle mich holen, wenn ich nicht spreche (Heiterkeit). Gegenüber dieser Autorität (Heiterkeit) bleibt nichts übrig als noch zu reden. Glücklicherweise aber kann ich Ihnen doch wenigstens die Länge des Schlußwortes ersparen, indem die Diskussionsredner zum guten Teil sich gegenseitig ergänzt haben und mir infolgedessen also so sehr viel nicht übrig bleibt.

Ich möchte zunächst nur zu dem, was Herr Professor Tönnies bemerkt hat, noch einiges hinzufügen. Selbstverständlich ist ja auch mir bekannt, daß man soziologische Theorien, die von religiösen Ideen ausgehen, als Spiegelbilder ökonomischer und tatsächlicher Verhältnisse aufzufassen geneigt ist und von da aus einen einheitlichen genetischen Zusammenhang der Dinge erstrebt. Ich habe meinerseits in meiner Arbeit im »Archiv für Sozialwissenschaft« ja auch diese Seite der Sache ausreichend, wenigstens sehr mühselig und umständlich, in Betracht gezogen. Immerhin aber möchte ich doch, auch zugegeben, daß, wie ich nicht bezweifle, ein Zusammenhang unzweifelhaft vorliegt, doch sagen, daß Zusammenhang noch nicht bedeutet eine einfache genetische Abhängigkeit (Sehr richtig), ein einfaches Spiegelbild.

Professor Dr. Tönnies: Habe ich nie gemeint!

Geh. Kirchenrat Professor Dr. Troeltsch: Sie verzeihen, daß ich das Prinzip bei der schärfsten Formulierung fasse, die ihm gegeben werden kann. Ich will nur sagen, daß ich das, was Sie geltend machen, meinerseits überlegt habe und wie ich mich vor mir selbst gegen derartige Einwendungen gedeckt habe. Es scheint mir immerhin einiges dahinter zu stecken. Aber z. B. eine Situation wie die der Spätantike, die Zersetzung des Nationalen, der Individualismus und der Kosmopolitismus, ein gewisser Weltüberdruß, eine gewisse Stimmung der Skepsis kann sich in verschiedenen Folgen äußern, in reinem Pessimismus, in rein realistischer Genußsucht, in einem stumpfsinnigen Philistertum, wo man sich um nichts kümmert, was ja heute auch oft letzter Schluß der Weisheit ist in ähnlichen Verhältnissen. Daß sich diese Zustände zugleich auch äußern in den besonderen Formen der stoischen und christlichen Idee, das hängt also wohl mit der sozialen Unterlage zusammen, ist aber naturgemäß nicht die einzig mögliche Folge; hängt damit zusammen, aber erklärt sich nicht lediglich aus dieser Situation, sondern zugleich aus eigentümlichen Gestaltungen des religiösen Gedankens. Ferner haben diese Ideen, einmal ergriffen, gleichviel, aus welchen Zusammenhängen heraus, eine eigene innere Logik, was gar nicht zu bezweifeln ist. Wer in den Quellen lebt und die religiöse Denkweise kennt, wer die Schriften dieser Menschen, ihre Argumentationen kennt, der weiß, daß über diese Menschen die innere Logik einmal ergriffener Gedanken, aus welchen Zusammenhängen heraus immer, eine eigene selbständige Macht ausübt. Wenn Sie von den Voraussetzungen einer reinen Abhängigkeitstheorie aus in die wirklichen Quellen der großen und wichtigen Erscheinungen sich vertiefen, wenn Sie einen heiligen Bernhard lesen mit der Idee im Kopfe, wir könnten diesen Menschen als Gegenbild oder Spiegelbild eines allgemeinen sozialen Zustandes begreifen, dann werden Sie die Unzulänglichkeit einer solchen Konstruktion empfinden. Oder ein anderes Beispiel. Luther ist gewiß vielfach aus allgemeinen sozialen Verhältnissen zu verstehen, aber gerade das Wesentliche seines religiösen Gedankens und seiner Theologie ist daraus nicht zu verstehen. Diese folgt mit einer durchsichtigen und unabweisbaren Logik aus den von ihm ergriffenen Jugendgedanken, Luthers Jugendgedanken, die er geschrieben mit einer geradezu rührenden Welt- und Menschenunkenntnis. Wenn Sie die lesen und dabei im Kopfe haben, sie lediglich als Spiegelbild der bürgerlichen Welt zu erklären, so ist nur zu sagen: Das gibt es gar nicht. Der Mann hat irgend eine Monomanie, und aus diesem Gedanken der fürchterlichen Unfähigkeit, jemals etwas Gutes zu tun, der Hölleangst, dem Bedürfnis nach Seligkeit, entwickelt sich ganz autonom die Dialektik seiner Gedanken, bis sie später natürlich eingreift in die natürlichen Verhältnisse. Ich habe gerade in den letzten Tagen einen Haufen von Akten von Wiedertäufern gelesen, Briefe der hessischen Bauern und Dickschädel, die unter irgend welchen Propagandaeinflüssen aus Hessen ausgewandert waren, weil sie dort ziemlich schlecht behandelt wurden, nach Mähren. Sie schreiben zurück an ihre Verwandten in Hessen, sie sollten nach Mähren kommen. Wirtschaftlich haben sie dadurch nur Schaden; denn, wie bekannt wird, daß sie Wiedertäufer sind, verlangt das landgräfliche Edikt, es müssen ihre in der Heimat verbliebenen Güter verkauft werden; und nur wenn die Wiedertäufer eine anständige Verwandtschaft haben, wird ihnen die Kaufsumme ausgefolgt. Die Wiedertäufer bekommen es direkt nur unter

der Bedingung der Abschwörung. Ein Wiedertäufer schreibt unter solchen Umständen nach Hessen an seine Verwandten, sie dürften sich durch das Exulantenelend nicht abschrecken lassen, und dann kommt eine Bibelstelle, und rein aus diesem Grunde sollen die Leute ihren Besitz aufgeben, verkaufen und nach Mähren ziehen. Offenbar ist das die reine Dialektik der Idee. Man mag im übrigen sagen, das ganze Wiedertäuferium habe Zusammenhang mit sozialen Gärungen, mit dem Heraufsteigen der unteren Schichten, mit der Unzufriedenheit; aber in diesem konkreten Fall, wenn Sie die Briefe direkt vor Augen haben, ist es ganz unmöglich, die Sache so herzuleiten. Vielmehr die Leute haben, wenn Sie es einmal als Monomanie bezeichnen wollen, die fixe Idee, aus der diese Dialektik herauskommt. Dabei spielt irgendwelche Wirtschaftslage, Bürgerlichkeit oder kapitalistische Beschaffenheit oder Bäuerlichkeit oder Grundbesitz, schlechterdings keine Rolle. Es ist dies, drücken wir uns einmal wertlos oder wertfrei, wie heute morgen gesagt worden ist, aus, eine rein religiöse Monomanie.

Also das ist der Punkt, den ich hervorheben wollte.

Und dazu kommt dasjenige, was ich in meinen ganzen Darlegungen als besonders wichtig hervorgehoben habe, die Spannungen, die Gegensätzlichkeiten. Eine Sache, die derartige Gegensätzlichkeiten gegen die natürlichen Erfordernisse des Weltlebens in sich schließt, die ist kein einfaches Spiegelbild, sondern die hat so viele Spannungen und Schwierigkeiten, die man nur verstehen kann, wenn ein nicht bloß eingebildeter, sondern wirklicher sachlicher und innerer Gegensatz vorliegt. Das wollte ich damit sagen, ohne damit im einzelnen die sehr schwierigen Untersuchungen über die jedesmalige Dependenz irgendwie auszuschließen. Nach meiner Erfahrung und bescheidenen Kenntnis der Dinge ist es eine Frage von Fall zu Fall, was in einem Fall überwiegend ist und was im anderen, aber auch in welchem Sinn, woher, wie die Mischungen stattfinden. Es ist das eben jedesmal eine Mischung von verschiedenen Provenienzen, die aus verschiedenen Teilen der menschlichen Seele stammen.

Nun noch zu dem anderen Thema, das Herr Kollege Simmel hier berührt hat. Das sind natürlich Fragen, die sich unsereiner auch sehr wohl stellt. Ich möchte aber sagen: was er gesagt hat, ist eigentlich nichts anderes als eine Illustration meines dritten Typus, der Mystik gewesen. Für die Mystik trifft das alles zu.

Professor Dr. S i m m e l: Das habe ich vergessen!

Geh. Kirchenrat Professor Dr. T r o e l t s c h: Das freut mich! (Heiterkeit). All das gilt nicht vom Christentum an sich, das eine sehr komplexe Größe ist, wohl eher von der christlichen und sonstigen Mystik. Hier stimmt die Sache. Es ist nur eine Frage, ob die mystische Interpretation des Christentums die allein mögliche ist. Ich habe das nicht berührt, weil, wie gesagt, die Frage der Richtigkeit bei meiner wertfreien Darlegung nichts zu suchen hat. Ich darf auch noch hinzufügen, wenn auch nicht gegenüber, sondern in bezug auf Herrn Dr. Buber: Das ist natürlich eine Frage für sich, ob man die Mystik als allein richtigen Ausdruck des Religiösen anerkennen will; die christliche Mystik ist nicht Mystik schlechthin, sondern eine besonders bestimmte Mystik. Praktisch liegt die Sache so, daß wir es nicht mit der Mystik an sich zu tun haben, sondern nur mit Eckart, Sebastian Frank, John Evevard, dem Führer der eng-

lischen Mystiker, von denen die Quäker eine Menge von Dingen haben, und anderen. Für diese stimmt die Ansicht des Herrn Buber nicht. Für Maeterlink dagegen z. B. stimmt es. Es ist zuviel christliches Blut in jenen Leuten, als daß sie rein vollkommen jeder Gemeinschaft entbehrende Mystiker sein könnten.

Das sind die einzelnen Dinge, die ich dazu bemerken wollte. Im übrigen aber bin ich selbstverständlich außerordentlich dankbar für das, was ich hier gehört habe. Ich füge nur hinzu, daß es mir natürlich nicht einfällt, das reine klassische Naturrecht aus dem christlichen irgendwie ausschließlich herzuleiten. Ich meine bloß, es bestehen Zusammenhänge und zwar recht wichtige. Die Genesis des klassischen modernen Naturrechts seit der Aufklärung ist eine darüber weit hinausgreifende Frage, für deren Beantwortung auf das Zusammenwirken sehr verschiedener Kenntnisse und Fachwissenschaften zu rechnen ist, wie gerade solches die Aufgabe einer soziologischen Gesellschaft sein kann.

Schluß der Sitzung 7 Uhr 15 Minuten
